

# la concepción de la historia en el diálogo ecuménico

IGNACIO PEREZ DEL VISO, S. J. •



**C**UANDO pretendemos analizar las diferencias entre Ortodoxos y Católicos todo parece simplificarse en torno al problema del Primado. Pero al comparar las creencias protestantes con la católica nos sale al paso una interminable serie de puntos de disidencia no fácilmente sistematizables. Un católico puede pensar, entonces, que las confesiones protestantes han caído en la anarquía y la arbitrariedad. De allí la importancia de captar, en una visión sintética e intuitiva, la fe de cada confesión.

*Jean-Adam Moehler*, hace poco más de un siglo, fue de los primeros en advertir que las afirmaciones teológicas de cada Confesión se integran en un todo que posee su equilibrio y unidad, y que se dirige con un impulso lógico y viviente hacia lo que considera verdadero. El método de Moehler, expuesto en su "*Simbólica*", carece aún de una buena base fenomenológica y se limita demasiado a los documentos oficiales de cada Confesión, pero su orientación será ya decisiva en la elaboración de un método global que, junto a los símbolos y los grandes clásicos, incluya la catequesis, la pastoral, el culto, la espiritualidad, la organización eclesiástica, etc., los cuales configuran un cierto *ethos* común de civilización cristiana.

*Lambert O. P.*, en su voluminosa obra "*El problema ecuménico*" (Guadarrama, 1963), ha intentado lograr esa visión central de las confesiones protestantes, desde puntos de vista histórico, dogmático, cultural, psico y sociológico. En la dirección buscada por Lambert intentaremos mostrar la trascendencia de la concepción de la historia para el diálogo ecuménico.

## LA HISTORIA SALVIFICA

La perspectiva de la historia en la problemática cristiana no fue inventada en los tiempos modernos. Es esencial al mensaje cristiano que, antes que en una doctrina, consiste en un hecho histórico (Cristo) sobre el que se condensa, a partir de Abraham, la historia salvífica (*Heilsgeschichte*). Con este término se expresa algo más profundo que una "historia de la salvación"; apunta a la concepción de que la historia misma posee una virtud salvífica porque es ella Palabra de Dios. Lo central del Antiguo Testamento reside en el "Exodo", es decir en un hecho histórico-salvífico que adquiere un relieve fundamental. La Pascua judía constituye la prefiguración de la Pascua de Cristo: glorificación por la cruz, en la cual es bautizado todo el género humano. A partir de ese eje se comprende la angustiosa peregrinación del hombre hacia un paraíso que pretende concretar continuamente en formas demasiado humanas.

Como sustrato de la historicidad del cristianismo descubrimos la historicidad misma del hombre. El Logos se hizo carne en una naturaleza histórica sobre el horizonte de una evolución cósmica. El cristianismo ayudó a redescubrir esta dimensión del hombre que para las filosofías precedentes era o totalmente ignorado —más aún, despreciado—, o se diluía en los mitos de eterno retorno. El teólogo protestante Bultmann ha recalcado la irreductible oposición del cristianismo con el pensamiento helénico que consideraba al mundo como naturaleza, con una regla y un orden, frente al cual lo histórico pertenece a la esfera del devenir y perecer. En esto coincide Bultmann con el carácter predominante en

la teología patristica, como lo expresó, por ejemplo, San Agustín: "*Lo principal de esta religión (cristiana) es la historia y la profecía de las disposiciones temporales que la providencia divina había adoptado para la salvación del género humano*". (*"De vera religione"*, c. 7, n. 13).

A partir de la Ilustración (s. XVIII), la investigación sobre el carácter histórico del hombre avanzó arrolladoramente dentro de la esfera del pensamiento protestante. Kant, Herder, Lessing y Goethe se apropiaron la concepción cristiana de una meta de la historia pero ubicada dentro de un proceso evolutivo intra-histórico. Hegel se constituye en el más brillante expositor de una escatología mundanizada y colectivista: lo que llega a la plenitud es el todo, no el individuo, dentro de un mundo nimbado con lo divino.

Nietzsche reacciona con la exaltación del superhombre encarnado en un nuevo mito de eterno retorno. Kierkegaard, teólogo protestante, opone, por otro lado, al colectivismo estatizante de Hegel la desesperación del individuo que se decide incondicionalmente por Dios. Pero la historia que preconiza parece quedar reducida a la intimidad del hombre; cada cristiano decidiría su destino como individuo y no como miembro de una gran familia histórica. No indica cómo el individuo pueda unirse al Cristo histórico mediante una continuidad entre el entonces y el hoy.

Heidegger acentúa el carácter personal de lo histórico, siguiendo a Kierkegaard, pero con un sabor muy nietzscheano. El pasado es entendido como limitación de la libertad; el futuro no es lo que hay que esperar sino lo que hay que temer; entre

ambos, el momento presente es una aguda crisis. El hombre, frente a la muerte, se siente aislado con su propia angustia, como desprendido de un tiempo global que da sentido a su instante.

### DESMITOLOGIZACION DE LA HISTORIA SALVIFICA

La filosofía existencial, la de Heidegger y Jaspers preferentemente, ha ejercido una notable influencia en Rudolf Bultmann. Seducido por un actualismo a ultranza, concentra todo el cristianismo en el dinamismo de la existencia. La Persona de Cristo se esfuma tras el acontecer de Cristo. El contenido de la fe llega a desaparecer ante el acto de la fe, que es un puro acto, una decisión. La teología deja de ser una doctrina para reducirse a un llamado. No interesan los datos objetivos; sólo se pretende poner en tensión la existencia bajo la interpelación de la Palabra de Dios.

La teología de Bultmann es actualista y por ello es historicista, pero en una forma tan radical que la misma historia de Cristo deviene accidental. Su método de desmitologización o supresión de los elementos míticos en el cristianismo produce una "reducción" radical del mensaje. No sólo son suprimidas las categorías espaciales ("descendió a los infiernos", "subió a los cielos"); sino incluso la de temporalidad. Ya no se interpreta la existencia humana a partir de la Resurrección de Cristo y de su futuro Retorno, sino que éstos sólo tienen consistencia en la interpelación que Dios dirige a cada individuo para que se decida por la fe.

Según Bultmann, el mismo Nuevo Testamento habría iniciado esta desmitologización. San Juan habría retrotraído la

Parusía desde su lejano futuro al momento presente, el Juicio final al instante en que la Palabra es proclamada exigiendo una decisión entre la fe y la incredulidad: "Ahora este mundo va a ser juzgado".

No obstante lo expuesto, "la teología de Bultmann —dice Fries— contiene una problemática rica en impulsos cristianos y nacida del encuentro con los problemas de nuestro tiempo" ("Existencialismo protestante y teología católica", Taurus, 1961, p. 195). La teología católica afirma con Bultmann que el Nuevo Testamento es, en primer lugar, mensaje, *kerigma*. Pero recalca que es un *mensaje de*, una predicación *sobre* el Jesús histórico. Los apóstoles se consideran testigos de la Resurrección. El acontecer salvífico tiene lugar en la predicación de la Palabra porque la Palabra se ha hecho acontecimiento en la historia.

Bultmann distingue entre *Historie* y *Geschichte*. La primera sería la relación e implicación mutua de los acontecimientos junto con su verificabilidad objetiva. *Geschichte*, en cambio, es la historia-existencia, lo que me sale al encuentro como un llamado invitándome a una decisión. La teología católica rehusa la alternativa sosteniendo que la historia salvífica (*Heilsgeschichte*) abarca ambas dimensiones. El presente existencial tiene consistencia a partir de un pasado, atestiguado por las Escrituras, y un futuro, ofrecido en promesa. La fe existencial presente exige ese pasado, y la esperanza el futuro. Bultmann tiene razón en cuanto que el futuro ya se está realizando, lo escatológico bulle en la existencia personal. Pero ello sólo es posible, para la teología católica, porque Cristo es, El mismo, en su ser glorificado, el fin de los tiempos, tan aden-



trado en nuestra historia existencial que nos hace participar de la realidad final. El nos está juzgando, continuamente, desde la meta de la historia. El perdón que concede a nuestros pecados es substancialmente el mismo perdón del juicio final que comienza a irrumpir en nuestra existencia. El banquete eucarístico es el mismo banquete escatológico existencializado a través de la historia. El Cristo futuro (Esjaton) puede dar consistencia a nuestro angustioso presente porque surge de un origen histórico (Proton), trascendiendo la mutua impenetrabilidad de cada tiempo histórico.

La teología católica concuerda igualmente con Bultmann en la necesidad de "desmitologizar" la Biblia. El mensaje religioso debe ser cuidadosamente desligado de las categorías folklóricas o míticas en que es proclamado a menudo. Pero la Palabra de Dios no puede ser restringida amoldándola simplemente a la filosofía de nuestro tiempo. Tampoco podemos considerar toda la Biblia uniformemente. La categoría histórica adquiere relieves diferentes a lo largo de la Escritura, condensándose cada vez más al acercarse a Cristo. Por ello, no podemos aplicar el mismo método a los 11 primeros capítulos del Génesis, que tratan de los orígenes (del mundo, del pecado y de la cultura humana en general) bajo el poder de la Palabra de Dios, que a la historia salvífica iniciada en un clan, con Abraham, en un pueblo, con Moisés, en una dinastía, con David, en una alianza escatológica (des-mundanizada y des-regalizada) proclamada por los profetas. La investigación sobre la historia de las formas literarias del Nuevo Testamento (*Formgeschichtliche Methode*), es aceptado por la teología católica en cuanto ayuda a des-

cubrir el auténtico núcleo de la predicación evangélica, pero no a anularlo. Y una última observación que se podría hacer al método de la des-mitologización es que lo Mítico no es necesariamente infra-histórico. Bajo cierto punto de vista podemos considerarlo como supra-histórico; tal sería el caso de los orígenes. La Biblia nos ofrece, a través de categorías meta-históricas, un acceso a acontecimientos que están más allá de todo saber histórico o científico. La ciencia podrá explicarnos cómo evolucionó el cosmos, la vida y la conciencia, pero nada podría decirnos sobre el misterioso origen de donde surgen. La historia de las religiones podrá constatar un anhelo de dialogar con la divinidad, pero ignorará siempre el planteamiento inicial que nos explica el esfuerzo humano por tender a una intimidad con Dios más allá de las posibilidades humanas. La filosofía de la historia podrá hablarnos de una justicia intramundana, según la cual tanto los individuos como los pueblos padecen, a la larga —y muy a la larga—, los efectos de sus propios crímenes y excesos. Pero el autor sagrado, con sus relatos sobre el primer homicidio, el diluvio, la confusión de lenguas, etc., nos remonta a un plano superior de la Justicia, que ya no es una diosa o razón impersonal, sino un Dios personal que se compromete a sí mismo para hacer triunfar su bondad sobre la maldad humana.

Mérito de Bultmann ha sido, no obstante, poner fin, junto con Barth, al reinado de la teología protestante liberal, que no tomaba en serio la Palabra de Dios. Harnack, por ejemplo, en su obra: *Das Wesen des Christentums* (1906) (La esencia del cristianismo), nos habla del sentimiento de la paternidad divina, del

infinito valor del alma humana y del mandamiento del amor, como notas características del cristianismo. Jesús se había convertido en el más extraordinario de los genios religiosos, pero uno de ellos, después de todo.

### RETORNO A LOS ORIGENES

El sentimiento de que la plenitud del hombre ha de buscarse en los orígenes, la nostalgia del paraíso perdido, ejercen una enorme influencia en la concepción de la esencia del cristianismo. La renovación litúrgica de la Iglesia católica, por ejemplo, pone de manifiesto hasta qué punto ejerce su atracción la Iglesia primitiva y cómo es posible retornar a los orígenes sin retroceder en el tiempo ni detener la evolución de la historia, del dogma y de la vivencia de la fe. Y en realidad, toda Iglesia o confesión cristiana, que desee renovarse o reformarse, se propone como meta el ideal de la Iglesia primitiva. Esta tendencia encuentra su fundamento en el hecho de que Cristo constituye la última y decisiva Palabra del Padre, a la que debe ajustarse toda evolución jurídica, cultural, o dogmática.

Dicha retrospectiva nos plantea el problema de un dualismo entre una Iglesia ideal y otra histórica. *"La Reforma —escribe Schmaus— se remitió a la figura del cristianismo antes de su evolución histórica en la época postapostólica por la que, en opinión de Lutero, fue desfigurado. Se aprendió a distinguir entre el cristianismo como idea y la Iglesia como fenómeno histórico. Se rechazó la segunda, que se había formado a través de los siglos, y se aceptó el primero, que se creyó encontrar en la Escritura". ("Los Novísimos", p. 55).*

A pesar de que el pensamiento de los Reformadores no se debería simplificar a tal extremo, pues actualmente se está redescubriendo el valor y significado de la Tradición para Lutero, podemos aceptar, sin embargo, el postulado de que la concepción de la historia, particularmente en la relación del presente con los orígenes, constituye un elemento esencial para la comprensión de las divisiones cristianas. El pensamiento de los reformadores recalca a tal punto el carácter metahistórico del acontecimiento cristiano que entra en conflicto con el pensamiento católico, para el que el carácter histórico de la Iglesia, su visibilidad, su continuidad ministerial a partir de los Apóstoles, su concepto de la evolución del dogma, su encarnación de estructuras humanas, etc., son algo más que meros concomitantes de la fe, que puntos tangenciales con el Cristo metahistórico, que meros signos de las realidades escatológicas.

Podría pensar algún controversista no enteramente libre de prejuicios —en realidad nadie lo está enteramente—, que las elucubraciones de los actuales teólogos protestantes constituyen un esfuerzo tardío por justificar y otorgar profundidad a sistemas heterodoxos nacidos de conflictos no tan nobles. Pero cuando se advierte la maravillosa coherencia que adquieren los diversos postulados de una determinada confesión cristiana, se puede razonablemente pensar que se ha llegado al núcleo, al punto neurálgico. La relación entre Escritura y Tradición, la concepción de los Sacramentos, la naturaleza de la Iglesia y la escatología, encuentran su punto de apoyo en el modo de concebir la acción de Cristo en la historia. Lambert, en su obra ya citada, sostiene que *"en el fondo, lo que más nos*



*separa es la interpretación de la presencia de la Metahistoria, o de las realidades últimas, en la Historia" (p. 210).*

Karl Barth, de inspiración calvinista, en la exposición ante el Consejo Mundial de las Iglesias reunido en la Asamblea de Amsterdam (1948), presentó la idea de una Iglesia concebida no como institución (Iglesias Ortodoxas, Católico-romana, Anglo-Católica, etc.) sino como *acontecimiento*. Donde dos o tres se congregan en nombre de Cristo, allí está el Señor, como nos dice el Evangelio, allí hay Iglesia. Esta es un suceso, un acaecer, un devenir histórico-salvífico, que puede institucionalizarse a riesgo de perder su autenticidad. Estas ideas no han dejado de producir su impacto en la teología católica. Karl Rahner, por ejemplo, las ha asimilado y se ha valido de ellas para intentar explicar las relaciones entre Primado y Episcopado más allá de las limitadas formulaciones jurídicas.

### LA IGLESIA ESCATOLOGICA

Debemos reconocer que en la Iglesia católica no siempre se ha puesto de relieve el carácter metahistórico del "Fundador del cristianismo", del "Divino Maestro", del "Buen Jesús" que alimenta nuestra piedad, o al menos no en el grado suficiente como para poder responder convincentemente a nuestros hermanos de la Reforma. Ellos se han apoderado de la escatología con un sentido dinámico que se echa —o echaba— de menos en el horizonte católico. El sentido *estático* de los novísimos (muerte, juicio, infierno y gloria) como tres partes que se superponen después de esta vida, su sentido marcadamente *individualista* en que el juicio

final parece que solo viene a añadir un poco más de esplendor, su carácter más bien *intemporal* (las verdades eternas), su concentración sobre *el alma* (que se pierde o se condena) y no sobre toda la persona encarnada en un universo en misteriosa evolución, etc., tales acentuaciones unilaterales tienden a restar importancia a la realidad de la Iglesia escatológica, a partir de la cual debe ser considerada la Iglesia peregrinante.

Lo que más ha de producir un acercamiento en el orden ecuménico será la reducción de las postrimerías a la persona misma de Cristo, siguiendo a San Agustín: "*El mismo Dios, después de esta vida, será nuestra morada*" (*sit locus noster*). Estar con El es el cielo, perderlo, el infierno, aproximarse a su amor es el purgatorio, su misericordia sobre el pecador, arrepentido o soberbio, es el juicio.

El *purgatorio*, que ofrece tanta dificultad a nuestros hermanos de la Reforma, no debe ser separado del juicio final, al término de la historia. "*Si se llegara a hacer comprender —dice von Balthasar— que el llamado purgatorio es una dimensión del juicio en cuanto éste es el encuentro del pecador con el "rostro de llamas" y los "pies de fuego" de Cristo*" (Apocal. 1, 14), *se habría ganado mucho para el diálogo ecuménico*" (En "*Panorama de la Teología actual*", p. 508).

Bajo esta perspectiva escatológica, la *Asunción de María* no debe ser considerada estáticamente, como una de sus tantas prerrogativas, sino más bien como la afirmación de que la Resurrección de los muertos ha comenzado en el centro de la historia y de que el cuerpo místico es afectado por el movimiento ascendente

del Señor. En María y en otros santos que resucitaron el día de Pascua (según Mateo 27, 52) adquiere su dimensión social la escatología del Señor. El triunfo de Cristo juzgando a la historia en el último día derrama su luz sobre el juicio individual de cada creyente después de su muerte con tal intensidad que, en el caso de María, ya no nos resulta posible establecer una distinción entre el centro y la meta de la historia. María no está *sobre* la Iglesia gozando de un privilegio personal, sino que constituye el *prototipo de la Iglesia*, llamada a trascender la tensión entre la contingencia histórica y la alegría escatológica. Con estas breves observaciones no pretendemos "convencer" a nuestros hermanos separados; deseamos, más bien, tomar conciencia de la dimensión meta-histórica de nuestra fe, a partir de la cual podremos continuar, en perspectivas más amplias, el diálogo ecuménico.

## CONCLUSION

La teología de la historia nos hace ver lo mucho que poseemos en común todos los que creemos en el Señor de la historia. Ni griegos ni romanos comprendieron el sentido de "*historia salvífica*", es decir, que Dios hable al hombre a través de hechos históricos. Y no sólo porque no captaron, en general, el sentido de la temporalidad e historicidad humanas, sino principalmente porque su concepción de la *naturaleza* estática divina resultaba completamente tangencial y heterogénea con la vida histórica del hombre. Los cristianos, por el contrario, que creemos en un Dios *personal*, es decir, enteramente libre, no restringido por ningún movi-

miento ciego o necesario de mecanismos fatales, podemos comprender cómo la iniciativa de Dios y la angustia del hombre puedan llegar a conjugarse en los hechos históricos.

La Iglesia católica comparte plenamente el interés de los teólogos protestantes por recalcar la unicidad e irrepetibilidad del sacrificio de Cristo (*semel et pro semper*). Donde el diálogo se torna difícil es en la relación entre la obra redentora de Cristo, objetivamente considerada, en la Cruz, y la justificación, en que la Palabra de Dios deviene misericordia para cada existencia histórica. De este modo, las discrepancias sobre los sacramentos se ubican en la perspectiva de una confrontación sobre el sentido de la historia. "*Por medio de los sacramentos —dice Schmaus— es descubierto el relativismo histórico y a la vez es eficazmente superado... La relación (entre la obra de Cristo y el tiempo de la Iglesia) supera todas las oposiciones de tiempo y espacio y nace por el hecho de que todo lo sucedido en aquel tiempo es actualizado y hecho presente por los sacramentos*" (*Los Sacramentos*, p. 41).

En estas breves consideraciones apenas hemos podido aludir a algunos representantes de la teología protestante. Frente a Bultmann deberíamos haber destacado la obra de Cullmann (*Cristo y el tiempo*, 1947) que ha ofrecido no pocos motivos de inspiración al P. Daniélou en su "*Ensayo sobre el Misterio de la Historia*" (1953). Podríamos habernos referido igualmente a la teología de la historia de Barth que ha sido concienzudamente analizada por el P. Malevez. Pero confiamos en que las breves alusiones hayan podido dar una idea de la importancia del tema para el progreso ecuménico. ♦